Homogeneidad y subordinación del budismo temprano a las lógicas de la ruta:
Una lectura arqueológica de la praxis de los Nikāyas en el Deccan Occidental

Diego Borrego Caixal
Julio 2026

«Monjes, la palabra del Buda no debe ser vertida al sánscrito métrico. Quien lo haga, comete una falta menor. Monjes, les permito aprender y enseñar la palabra del Buda cada uno en su propio idioma local.» (Cv.V.33.1)

«Monjes, les ordeno que entren en el retiro de lluvias durante la estación húmeda.» (Mv.III.1.1)

«Monjes, en las regiones fronterizas el suelo es áspero, duro y pedregoso. Les permito usar calzado con suelas de capas múltiples, bañarse constantemente y usar pieles de animales como mantas o asientos.» (Mv.V.13.11)

«Monjes, les permito asignar y ocupar las celdas del monasterio según la antigüedad y el rango de cada uno.» (Cv.VI.2.1)

«Monjes, les permito recibir lo que es adecuado a través de un intermediario laico para mantener la estabilidad del monasterio.» (Mv.VI.34.1)

«El laico sabio divide sus riquezas: con dos porciones expande su negocio comercial, y con la cuarta guarda una reserva para emergencias.» (DN.31)

El propósito de este trabajo es analizar de qué manera las diferentes nikāyas (escuelas budistas tempranas) se vieron obligadas a modificar y adaptar sus estructuras institucionales en función del marco temporal, el espacio geográfico y los elementos autóctonos que definieron su proceso de expansión entre los siglos III a.e.c. y II d.e.c. Para ello, el análisis se centra prioritariamente en un entorno geográfico específico: el Deccan Occidental. En un primer momento la idea era abordar esta investigación abarcando un área geográfica mucho más extensa para contrastar a fondo las dinámicas particulares de las distintas regiones. Sin embargo, las pautas de extensión formal exigidas y la enorme complejidad de tal cometido obligan a acotar el objeto de estudio a la región mencionada. No obstante, el análisis minucioso de este espacio ofrece un marco empírico sólido para dar cumplimiento al propósito de este trabajo. Por último, cabe señalar que este estudio no pretende aportar enfoques teóricos novedosos, sino retomar las dinámicas ofrecidas por autores consagrados para analizarlas, estudiarlas y consolidarlas bajo una perspectiva personal.

La expansión budista durante los primeros siglos posteriores al Parinirvāṇa del Buddha se consolidó mediante una estrecha simbiosis con las dos grandes rutas comerciales que venían dinamizándose desde el periodo Maurya[1]. La Uttarāpatha —o ruta del norte— y la Dakṣiṇāpatha —o ruta del sur— funcionaron bajo lógicas análogas de penetración, pero adoptaron fisonomías institucionales distintas debido a los particulares entornos geográficos, sociales y económicos que hallaron a su paso[2]. Lejos de responder a una implantación dogmática o uniforme, las órdenes monásticas se valieron de una notable plasticidad normativa que les permitió adaptarse con éxito a los contextos locales de ambos ejes comerciales.

Actualmente, la historiografía descarta el modelo reduccionista que planteaba una división estricta entre una expansión septentrional de las escuelas Mahāsaṃghika y una meridional de las ramas Sthaviravāda[3]. Dicha perspectiva respaldaba erróneamente una idea fija: la presuposición de que el Vinaya de cada orden operaba de manera uniforme y estática en cualquier coordenada geográfica, asumiendo una relación lineal y unívoca entre el monasterio (vihāra) y la escuela (nikāya).

Por el contrario, la evidencia arqueológica y epigráfica demuestra que la corriente Mahāsaṃghika gozó de una presencia masiva y duradera en todo el centro-sur peninsular. Sus subescuelas locales —como las ramas Caitika y Śaila— ejercieron una hegemonía doctrinal indiscutible, extendiéndose tanto por las llanuras fluviales

---

[1]. Si bien estas redes ya contaban con una dinámica preexistente en los periodos védico tardío y de los *Mahājanapadas*, fue bajo el Imperio Maurya cuando experimentaron su consolidación, sirviendo de base para su máximo apogeo en las fases posteriores.

[2] Sobre la divergencia estructural de las órdenes en los ejes comerciales de la *Uttarāpatha* y la *Dakṣiṇāpatha*, Neelis, J. (2011), *Early Buddhist Transmission and Trade Networks*, Brill; y Ray, H. P. (1986), *Monastery and Guild: Commerce under the Sātavāhanas*, Oxford University Press.

[3] Esta idea la estableció Étienne Lamotte (1958/1988), Lamotte, É. (1988). *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era* (S. Webb-Boin, Trad.). Institut Orientaliste. (Obra original publicada en 1958)

orientales como por los pasos estratégicos de la cordillera de los Ghats Occidentales (Sahyādri).

Esta transversalidad de los nikāyas confirma que las divergencias institucionales entre regiones no obedecían a fronteras dogmáticas, sino a elementos geográficos, económicos y sociales. Por lo tanto, la diversidad de los entornos geográficos dio como resultado estrategias de asentamiento radicalmente diferenciadas según el territorio[4]. Esta estrecha dependencia de los factores locales determina que, tal como argumenta la historiografía crítica contemporánea —siguiendo enfoques de redes como los de Jason Neelis—, el proceso de difusión de las comunidades budistas no se articulara de punto a punto a través de una vía previamente planificada, ni obedeciera a directrices doctrinales centralizadas. Se realizó, por el contrario, mediante un proceso de difusión por contigüidad regional[5], cuya expansión orgánica — fue más allá del estricto corredor mercantil — tenía como propósito primordial asimilar e integrarse en las dinámicas sociopolíticas y económicas de cada entorno para consolidar su asentamiento. Esta interacción simultánea entre la ruta y la expansión demuestra que las comunidades monásticas debían adaptarse de manera flexible a las realidades del terreno, supeditando cualquier rigidez dogmática al interés primordial de sustento y penetración territorial.

La prueba material de esta dinámica queda evidenciada en los grandes complejos de Sāñchī y Bhārhut, donde el budismo temprano integró, de forma masiva en los relieves de sus stūpas y caityas a yakṣas, nāgas y toda una serie de deidades locales. Dicha praxis se proyectó a lo largo de toda la ruta comercial del Deccan, donde los monasterios orientados hacia el mar Arábigo documentan la continuidad de este proceso en sus propios espacios de culto. De este modo, el registro arqueológico revela tanto la asimilación del trasfondo folclórico y autóctono —visible en la incorporación de la deidad solar Sūrya—, como la audaz inclusión de soldados, jinetes y donantes griegos (yavanas) representados con sus indumentarias occidentales[6]. Este elemento evidencia que la estrategia de expansión de las nikāyas no se basaba en la imposición de una ortodoxia teórica estática, sino en una pragmática capacidad de absorción, sincretismo y domesticación del entorno social.

Tal prueba iconográfica en los espacios de culto nos obliga a mirar más allá de la doctrina teórica. Si la incorporación de deidades o patrocinadores extranjeros revela una adaptación pragmática al entorno, el registro epigráfico y material del Deccan Occidental desvelará una realidad institucional interesante: una Saṅgha que, lejos de aislarse del

[4] Véase Ray, *op. cit.*; y Schopen, G. (1997), *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, University of Hawai'i Press.

[5] En la geografía histórica, este fenómeno se denomina formalmente difusión por contigüidad espacial, lo que equivale a la metáfora clásica de una expansión en "mancha de aceite", caracterizada por un avance orgánico y descentralizado sobre el terreno. Véase Neelis, *op. cit.*

[6] Mientras los *nikāyas* limitan la presencia de los griegos (*yonas*) a la frontera norte, las inscripciones del Deccan demuestran empíricamente su rol continuo como donantes en la ruta, un fenómeno de simbiosis corporativa ignorado por las fuentes canónicas. Véase Ray, op. cit.

mundo, operaba plenamente inserta en las lógicas económicas de la ruta comercial. Esta constatación nos confronta al hecho de que, durante décadas, la historiografía budista tradicional presentó una ceguera voluntaria al tratar los códigos del Vinaya como un reflejo literal de la realidad histórica, ignorando aquello que el registro arqueológico comenzaba a revelar. Sin embargo, la evidencia material del Deccan dinamitó dicha asunción al demostrar la distancia que existe entre el plano prescriptivo de los textos y lo que las piedras prueban que sucedía en la práctica. Mientras los manuscritos antiguos proyectan una Saṅgha ascética e idealizada, las inscripciones y la arquitectura de las cuevas visibilizan una corporación flexible, fragmentada y plenamente inserta en las lógicas económicas de la ruta.

A partir de este enfoque, las tesis de Gregory Schopen se nos presentan imprescindibles para poder dar un paso más en la cuestión que nos ocupa. Al estudiar las inscripciones de Sāñchī y Bhārhut, la verdadera aportación de Schopen[7] no fue descubrir que los monjes realizaban donaciones —cosa que ya se sabía—, sino revelar que una parte importante de la Saṅgha procedía de élites socioeconómicas y, sobre todo, que al ordenarse no rompían sus lazos de parentesco ni perdían su estatus familiar o apellidos. Aquí radica lo importante: mantener estos vínculos y linajes laicos significaba que los monjes seguían integrados en las redes de poder de su entorno. Por lo tanto, las decisiones materiales no se tomaban de forma abstracta por una escuela organizada a nivel suprarregional, sino localmente en cada monasterio y en función de los intereses de su territorio. Estas donaciones privadas de los propios monjes adinerados funcionaron como parte importante del capital de arranque de cada asentamiento, sirviendo para poner en marcha el desarrollo material y la construcción/excavación de los primeros vihāras.

Todo este flujo patrimonial se enmarcó dentro de un contexto socioeconómico que se encontraba en pleno crecimiento. En el escenario específico del Deccan Occidental, este desarrollo de mercados se vio impulsado por una transformación clave: el uso intensivo de herramientas de hierro en la agricultura[8]. El excedente resultante aceleró la urbanización, dinamizó las rutas comerciales y propició la aparición de bienes de consumo a lo largo de los ejes de tránsito.

Como venimos sosteniendo, es precisamente en este escenario donde el factor regional adquiere un peso decisivo. Mientras la dinastía Sātavāhana aportaba el respaldo político y el volumen principal del capital, los śreṇis (gremios de comerciantes y artesanos) funcionaron como los engranajes financieros que hacían circular esos recursos en el mercado local. Es en este marco de alianzas donde, tal como sostiene Schopen, los vihāras no se mantuvieron al margen como meros centros de ascesis, sino que operaron como un motor central de la economía regional. Esta tríada simbiótica entre

[7] Véase Schopen, *op. cit. Conviene advertir que este marco interpretativo ha sido contestado por corrientes historiográficas de corte más tradicional o idealista, las cuales critican la aplicación de una lectura de influencia marxista por considerar que simplifica el debate al supeditar la dimensión espiritual y devocional de la Saṅgha exclusivamente a variables mercantiles.*

[8] Aunque este metal ya se conocía en la región desde hacía siglos, la novedad histórica fue su aplicación masiva al campo, lo que permitió abrir nuevos terrenos de cultivo y multiplicar la productividad

monasterios, soberanos y gremios confirma nuestro planteamiento de partida: la implantación del budismo dependía de las fuerzas vivas de cada territorio, obligando a las órdenes a priorizar los lazos locales por encima de las directrices generales de su escuela.

Al analizar la documentación epigráfica, observamos que el Vinaya no operó como un mero manual de ascesis espiritual, sino como la armadura jurídica e institucional de cada nikāya. Las diferentes escuelas, lejos de fragmentarse por disputas metafísicas, se definían corporativamente a través de sus respectivos textos de disciplina. Fue precisamente en el seno de estos "corpus legales" donde las nikāyas hicieron gala de esa plasticidad normativa de la que hablábamos al principio, codificando el rol de estos intermediarios laicos para regular su interacción con el mercado. Esta flexibilidad legal explica, en última instancia, por qué monasterios de una misma escuela terminaron adoptando estrategias institucionales tan divergentes al tener que amoldarse a entornos geográficos distintos.

A fin de proyectar la validez de este esquema interpretativo y no dejarlo circunscrito únicamente al ámbito geográfico de Sāñchī y Bhārhut, resulta indispensable acudir a la investigación de Samuel Harry Ingbar[9]. Al proyectar las tesis de Schopen sobre los complejos de Mahārāṣṭra, Ingbar comprueba que el patrón de monjes inversores y la subordinación de la geografía sagrada al tránsito de las redes mercantiles regionales no eran una excepción aislada, sino la norma estructural que definió la expansión búdica en toda la región. El rastreo epigráfico sistemático llevado a cabo por este investigador en dichos yacimientos vuelve a confirmar nuestra idea inicial: independientemente de la escuela teológica que ocupara legalmente un desfiladero, las comunidades monásticas adoptaron una conducta económica idéntica dictada por las urgencias del mercado y la supervivencia corporativa, unificando sus prácticas administrativas por encima de cualquier particularidad dogmática. Todo esto se puede constatar en complejos clave como las cuevas de Nāsik, asociadas a la nikāya de los Bhadāyanīya, o el gran caitya de Karle, bajo la tutela de los Mahāsaṃghikas. En ambos escenarios, el registro epigráfico muestra una figura monástica sumamente activa en la gestión de capitales, la administración de propiedades agrícolas y la negociación de intereses financieros. El hecho de que estas prácticas se repitan sistemáticamente a lo largo del Deccan confirma que el comportamiento socioeconómico de los distintos nikāyas en esta ruta no respondía a las particularidades de una escuela concreta, sino a un patrón institucional compartido y estandarizado para garantizar la supervivencia y el desarrollo del vihāra en el entorno de la ruta.

Como elemento confirmador de todo este proceso —y a modo de colofón metodológico de nuestra argumentación—, esta convergencia de conductas encuentra su reflejo físico definitivo en los análisis formalistas de la historia del arte. En su obra de referencia The Art of Ancient India[10], Susan L. Huntington examina estos mismos complejos rupestres

[9] Véase Ingbar, S. H. (2016), *A Deviation in The Deccan: Tracing Social Practice in the Buddhist Monasteries of Maharashtra*, Wesleyan University / Honors College,

[10] Véase Huntington, S. L. (1985), *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain*, Weatherhill

de los Ghats Occidentales —como Bhājā, Koṇḍāṇe y Bedse — y describe los vihāras de este periodo temprano bajo criterios de estricta uniformidad estilística, espacial y tipológica. Huntington clasifica y analiza estas estructuras arquitectónicas como un conjunto formal totalmente homogéneo, prescindiendo por completo de filiaciones doctrinales o divisiones sectarias en la lectura de sus plantas; precisamente cuando está arqueológicamente demostrado que escuelas y subescuelas teológicamente divergentes, como los Mahāsaṃghikas, los Bhadāyanīyas o los Dharmottarīyas, se estaban desarrollando simultáneamente en la zona.

Conviene advertir que, a pesar de que este escenario socioeconómico pueda ser ajeno a las preocupaciones analítico-académicas de Huntington, esto no es óbice para que su enfoque descriptivo venga a validar el núcleo de nuestra propuesta. De hecho, el que la autora identifique una traza arquitectónica idéntica en toda la región demuestra que, por encima de la fragmentación dogmática de las diferentes nikāyas, terminó por imponerse un diseño utilitario y homogéneo dictado por las lógicas de la ruta

A modo de conclusión, este estudio constata que la expansión del budismo antiguo por el Deccan Occidental no respondió a un despliegue dogmático, sino a una notable plasticidad institucional y normativa. La evidencia material de la Dakṣiṇāpatha en su vertiente occidental demuestra que las diferentes nikāyas supeditaron la rigidez doctrinal a las contingencias del terreno y a las urgencias de sustento, integrando tanto cultos folclóricos locales como elementos extranjeros para consolidar su penetración social. Se confirma así que los monasterios operaron como motores financieros centrales mediante la gestión de capitales privados y la articulación legal de apoderados laicos. Lejos de actuar de forma aislada, las comunidades compartieron un comportamiento corporativo idéntico, plenamente insertas en una tríada simbiótica junto al poder político regional y los gremios comerciales. Como se ha sugerido a partir del análisis de Susan L. Huntington, esta convergencia conductual encuentra su reflejo físico en el propio plano arquitectónico: la estricta uniformidad de las plantas de las cuevas, ajena a divisiones sectarias, demuestra que las lógicas socioeconómicas de la ruta terminaron por homogeneizar el espacio sagrado. Ello obliga a descifrar la evolución del budismo temprano desde sus planos arqueológicos y no desde sus manuscritos ideales.

BIBLIOGRAFÍA

Bronkhorst, Johannes (2007), *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*, Brill.

Chakravarti, Uma (1987), *The Social Dimensions of Early Buddhism*, Oxford University Press.

Chandra, Moti (1977), *Trade and Trade Routes in Ancient India*, Abhinav Publications.

Huntington, Susan L. (1985), *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain*, Weatherhill.

Ingbar, Samuel Harry (2016), *A Deviation in The Deccan: Tracing Social Practice in the Buddhist Monasteries of Maharashtra*, Wesleyan University / The Honors College.

Milligan, Matthew D. (2019), "Monastic Investment Bootstrapping: An Economic Model for the Expansion of Early Buddhism", en J. Chen, S. Andrews y Y. He (eds.), *Buddhism and Business, Market and Merit: Intersections between Buddhism and Economics Past and Present*, pp. 106-131.

Neelis, Jason (2011), *Early Buddhist Transmission and Trade Networks*, Brill.

Ray, Himanshu Prabha (1986), *Monasteries and Guilds: Commerce under the Satavahanas*, Oxford University Press.

Ray, Himanshu Prabha (1888), "Early Buddhist Caves of the Western Deccan", *Expedition*, vol. 30, n.º 2, pp. 3-9.

Schopen, Gregory (1997), *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, University of Hawai'i Press.

Sujato, Bhikkhu (2022), *How Early Buddhism Differs From Theravāda*, SuttaCentral Edition.

Thapar, Romila (1969), *Historia de la India I*, Fondo de Cultura Económica.